



LA IGLESIA,

PUEBLO DE DIOS

Juan Antonio Estrada

La Iglesia, pueblo de Dios

Al iniciar una reflexión teológica sobre la Iglesia como pueblo de Dios tenemos que tomar conciencia de que abordamos una temática nuclear de la eclesiología, que ha sido privilegiada por el Vaticano II y que ha tenido un amplio desarrollo en el postconcilio. Es verdad que el Concilio ha acabado una época en la historia de la eclesiología: por un lado, al iniciar el capítulo primero de la Constitución *Lumen Gentium* con una reflexión sobre el misterio de la Iglesia, se pone fin a la época de la Contrarreforma y a la teología de la controversia que se impuso tras el Concilio de Trento. El hecho de que la teología protestante haya resaltado la importancia de la Iglesia escondida, invisible, realidad de fe que no se identifica con ninguna realidad empírica, sociológica, llevó a una polarización de la teología católica en torno a la Iglesia visible, jerárquica, societaria e identificada con la Iglesia católica-romana. De ahí la importancia del capítulo primero de la Constitución que marca ya una apertura ecuménica para el Concilio: La Iglesia es humana, por tanto, es una realidad empírica, histórica, es decir, evolutiva y cambiante. Pero esa realidad humana, que está impregnada del pecado

y llena de limitaciones como todo lo humano, tiene un origen divino y está llevada por el Espíritu. Por eso, no basta un análisis sociológico, ni una descripción fenomenológica para definir y determinar lo que es la Iglesia. Esos análisis son válidos, pero fragmentarios: en medio de la realidad pecadora de la Iglesia está la inspiración de Dios y se actualiza la Iglesia de Cristo. La Iglesia, con toda su pobreza, sigue siendo la herencia y el movimiento histórico que surge a partir de la historia de Jesús y de la experiencia de su Espíritu. La Iglesia invisible no se identifica sin más con la visible, sino que la supera, de la misma forma que la Iglesia de Cristo subsiste, pero no equivale sin más a la Iglesia católica.

El misterio de la Iglesia es esta conjunción entre la dimensión divina y humana, entre Iglesia católica e Iglesia de Cristo. No hay identificación, pero tampoco disociación. Se busca asumir la herencia protestante e integrarla en un contexto católico y que de ahí surja un compromiso y una identificación con la Iglesia real. Esto permite una visión crítica y realista de la Iglesia, muy lejana al triunfalismo del barroco, y simultáneamente saberse miembro de ella y comprometido con sus tareas evangelizadoras. Esto es lo que tiene que concretizarse en las definiciones sobre la Iglesia, que son las que explican y desvelan el misterio eclesial.

Esta opción del Concilio ha encontrado su prolongación en el capítulo II, titulado "El pueblo de Dios". Este título no es mera retórica, ni obedece a un descuido teológico, sino que responde a una opción muy deliberada y discutida por los padres conciliares. Hablar del misterio de la Iglesia es básico para establecer la conjunción entre la dimensión trascendente e inmanente de la comunidad eclesial, pero no basta. Se queda en el significado de lo misterioso, resalta la originalidad de la Iglesia en cuanto que ella es uno de los efectos de la encarnación del Verbo, alude al significado de gracia que es el plan de Dios. Por eso, tras aludir al misterio hay que descifrarlo y expresarlo en una serie de imágenes que indican lo que es la Iglesia. La Iglesia busca autodefinirse en el Concilio (1), expresar su identidad con una serie de defini-

ciones que se ofrecen no como alternativas excluyentes, sino como títulos complementarios o interaccionados entre sí.

Esto es lo que hace el Concilio, y al definir el misterio privilegia como el más indicado el de Pueblo de Dios, titulándose así el capítulo segundo. El misterio de la Iglesia, su realidad divina y humana, se expresa al máximo al hablar de ella como pueblo de Dios. Esta opción conciliar supone, por un lado, tomar distancia del esquema preparado por la Comisión preparatoria, que estaba estructurado en torno a las ideas eje de la Iglesia como sociedad y como cuerpo de Cristo (2). Recoge, además, los frutos de la evolución teológica de los años cuarenta y cincuenta, en los que se fue imponiendo este título como el más adecuado para hablar de la Iglesia, desplazando al de Cuerpo de Cristo como definición hegemónica en la eclesiología. La exégesis, la liturgia y la tradición patrística y dogmática ofrecen abundantes muestras de la prioridad de este concepto y de su arraigo en la tradición (3). Por otra parte, al hacer esta opción el Concilio continúa con la dinámica ecuménica ya establecida en el capítulo primero: se asume la idea de que la Iglesia es una comunidad de personas y de que esto es anterior a las definiciones de la Iglesia que parten del concepto de sociedad, de institución o de jerarquía. Esta idea del pueblo de Dios como definición de la Iglesia pone fin a la identificación que se ha establecido en el segundo milenio, ya en la reforma de Gregorio VII, entre clero e Iglesia y se abre a las aportaciones de la teología protestante, que revaloriza el papel de la comunidad y el de los laicos. Además, este título se ha enriquecido en el postconcilio con las aportaciones e implicaciones que se han desarrollado en la teología, especialmente en las Iglesias del tercer mundo, con lo cual se ha continuado la opción del Concilio de hacerlo el título clave de comprensión y la definición central que descifra el misterio del plan de Dios sobre la Iglesia.

En este sentido, se puede decir que la herencia del Concilio, desde su aspecto eclesiológico, se juega en gran parte en torno al desarrollo de la teología del pueblo

de Dios. Todo intento de marginar, reducir o limitar la teología del pueblo de Dios como explicitación del misterio de la Iglesia es infiel al Concilio. Esto se puede decir cuando se opone la idea de misterio a la de pueblo de Dios, o cuando se busca potenciar otra definición de la Iglesia, por ejemplo, la de "cuerpo de Cristo" o la de la "Iglesia como sacramento de salvación" (que es un concepto con poco arraigo en la tradición histórica y teológica), a costa del título de pueblo de Dios. Tampoco se puede desvalorizar el título aludiendo a sus raíces veterotestamentarias, al contrario, la idea de pueblo de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento marcan la continuidad y simultáneamente la discontinuidad entre ambas Escrituras, así como la evolución de la historia salvífica dentro de una única alianza renovada en Cristo entre Dios y los hombres. Este título es clave para comprender en qué sentido, tanto teológica como históricamente, la Iglesia es heredera y continuadora del papel de Israel en la relación entre Dios y los hombres, así como para expresar su identidad específica y su originalidad en relación con Israel.

En una palabra, nuestra fidelidad al Concilio se establece en nuestra capacidad para continuar su obra y profundizar en las implicaciones de la Iglesia como pueblo de Dios, en contraste con otras definiciones y teologías anteriores (4). Por eso, no tiene nada de extraño que los movimientos y personas más negativos o reacios a valorar positivamente el Concilio, tomen distancias de esta definición y propongan sustituirlo por otro, según ellos, más fiel al Concilio y que de hecho lleve a neutralizar las implicaciones del capítulo segundo de la Constitución.

Dios convoca y gobierna a su pueblo

Al hablar de la Iglesia como pueblo de Dios tenemos que tomar conciencia de que el sujeto principal de esta definición es Dios. Es él quien tiene la iniciativa convocando un pueblo, dirigiéndolo y constituyéndolo en sus estructuras y tareas fundamentales en un largo proceso histórico que abarca a ambos Testamentos. Si el Antiguo

Testamento nos narra la génesis de Israel como resultado de la iniciativa divina, el Nuevo Testamento testimonia la eclesiogénesis, por la que un grupo generado por un judío y conocido popularmente como "secta de los nazarenos" (He 24,5.14; 28,22) va poco a poco, en una lenta toma de conciencia, reinterpretando la historia salvífica y las Escrituras; a partir de la vida de Jesús y guiado por su Espíritu, para acabar configurándose como Iglesia de Cristo y pueblo de Dios. La Iglesia va progresivamente configurándose como tal pueblo, es decir, no es simplemente el resultado de una fundación institucional por parte de Jesús, sino el término de un proceso trinitario, en el que la comunidad primitiva va tomando una serie de opciones que la configuran como entidad aparte del judaísmo.

Esto es, en la Iglesia hay una conjunción entre la iniciativa de Dios que convoca e inspira (en Cristo y en el Espíritu) y el papel del hombre (de la comunidad de discípulos) que discierne, interpreta y actualiza el mensaje de Jesús. La historia del pueblo de Dios es simultáneamente obra humana e inspiración divina, resultado de la gracia y también término de la libertad del hombre que se deja guiar por el Espíritu. El pueblo de Dios es uno de los frutos de la obra de Jesús, en cuanto que continúa la tarea que éste inició y en la que puso los fundamentos. Es una obra e historia inacabada, en la que la fidelidad de la Iglesia no consiste en la repetición estática del pasado, ni en la conservación literalista de los orígenes, sino en un proceso de fidelidad y de creatividad en el que Jesús es siempre el punto de referencia (su vida, sus obras y su misma persona) para que la Iglesia se inspire en él y tome opciones que objetivamente desbordan los mismos hechos de Jesús aunque están dentro de su intención y de su inspiración. De la misma forma que la vida de Jesús es ya una cristología implícita, de la que surgen las cristologías explícitas del Nuevo Testamento, así su obra pone las bases de una eclesiología que será luego tematizada pluralmente en las distintas corrientes del Nuevo Testamento. La Iglesia es el pueblo de Dios en Cristo, que sigue su camino y que encuentra nuevas concreciones a lo que él hizo y dijo. Ella misma forma parte

de esas concreciones y efectos.

Por eso, el concepto de pueblo de Dios alude a una alianza y a una historia de salvación que no se ha parado ni con el mismo Jesús, sino que continúa adelante y exige decisión y valentía ("parresia") para abrir nuevos horizontes e implicaciones al hecho de Cristo. La Iglesia peregrina en la historia se constituye así como pueblo que se inspira en Dios y actualiza la salvación en nuevas formas de liberación del hombre. En este contexto, lo primero que hace la Iglesia es invocar a Dios, pronunciar su nombre y establecerse como un lugar de contemplación, de oración, de celebración común de los sacramentos. La Iglesia celebra el sentido que Dios da a la historia humana, lo contempla y lo proclama. La invocación y la acción de gracias caracterizan a un pueblo que se sabe de Dios. La Iglesia es orante en su propia esencia y las escrituras mantienen el recuerdo de los orígenes, mientras que los sacramentos actualizan la salvación que Cristo ha traído y comprometen a la comunidad en una forma de existencia que esté de acuerdo con ellos.

Pueblo de los pecadores y de los pobres

Lo que distingue a la Iglesia respecto al judaísmo es el hecho radical que ella ya celebra una salvación que ha comenzado en la historia, proclama el Reinado de Dios como un estadio final que ya se ha iniciado tanto *ad intra* como *ad extra*. Es decir, la Iglesia no vive en la mera esperanza de un futuro mesiánico que se hace esperar, sino que considera tener las claves de la historia (la revelación de Dios) y poder actuar ya ahora como una fuerza de salvación que comienza a ser fructífera en el mundo y a cambiar la realidad humana. La comunidad de discípulo se convierte en Iglesia, el anuncio del Mesías se torna en la proclamación de la parusía del Cristo, y el pueblo de Dios se configura como signo e instrumento del Reinado de Dios en la historia.

Este carácter de un pueblo que proclama que ya ha comenzado el Reinado de Dios en la historia humana tiene consecuencias para la vida interna de la comunidad

y para su actividad misional. Internamente el pueblo de Dios se estructura de tal modo que haga patente que es Dios el que reina en medio de la Iglesia, el que convoca a su pueblo. Esta estructuración interna está determinada por la doble dimensión del anuncio del perdón y de la misericordia a los pecadores (en contra de las expectativas de condenación, de ira de Jahvé, que predominaban en los grupos judíos) y de la liberación para los pobres y los oprimidos. Es decir, cuando comienza a reinar Dios en la historia los marginados por los hombres son liberados y los pecadores condenados ante el peso de la ley y reciben una buena noticia.

La Iglesia es pueblo de Dios en cuanto que es capaz de proclamar y actualizar convincentemente esta realidad. Cuando en ella hay miedo a Dios, cuando se vive bajo el peso de las normas y de los mandamientos, cuando prevalece la condena sobre la misericordia, en una palabra, cuando se agobia a los hombres con nuevas cargas, mandatos y prohibiciones que desplazan la misericordia y la buena noticia, la realidad material del pueblo de Dios pierde sus contenidos. Las Escrituras, la tradición, los sacramentos y los ministerios de la sucesión apostólica son los elementos formales que permiten a la Iglesia definirse como nuevo pueblo de Dios constituido por Cristo. Pero no basta esta dimensión formal, hay que darle un contenido material que haga patente ante propios y extraños que los cristianos viven de un Dios misericordioso que nos ha reconciliado consigo. Desde esta perspectiva la rejudaización de la Iglesia lleva consigo el moralismo, la vuelta a la religión de la ley y la tendencia a separar o excluir a los pecadores desde la autosuficiencia e intolerancia que caracterizaba a muchos practicantes, tantos judíos como cristianos.

Difícilmente puede testimoniar la Iglesia que la vida tiene un sentido y que a Dios no hay que temerle sino amarle cuando en el seno del pueblo de Dios prevalece el temor sobre la confianza y la observancia de los mandamientos sobre la libertad creativa del cristiano que se deja llevar por el espíritu de Jesús. La gran tentación de la Iglesia de volver a la Antigua Alianza, inutilizando

así la obra de Cristo, ya fue denunciada por el mismo Pablo. La originalidad del nuevo pueblo de Dios estriba en aceptar el don de gracia gratuito de Cristo que nos reconcilia con Dios y nos hace hijos suyos. De ahí que la preocupación, a veces obsesiva, por la propia salvación deja paso a una dedicación a la expansión del Reinado de Dios en el mundo, a la opción por el prójimo y sus problemas. El cristiano se sabe salvado en Cristo. Se despreocupa de sí para preocuparse del Reino de Dios y su justicia, dejando que sea Dios quien tome el cuidado de su propia salvación. Esta confianza radical es un don de Dios y exige la fe, es decir, la libre opción del hombre que se fía del testimonio de Jesús. Es un don y una tarea que determina los contenidos del nuevo pueblo de Dios y su confrontación con el viejo Israel.

Igualmente ocurre con la liberación de los pobres y de los oprimidos. Las Bienaventuranzas no son un mensaje cínico que pasa de lado ante la miseria de los hombres, sino buena noticia que anuncia de qué parte está Dios en la historia humana. Cuando Dios comienza a reinar se acaban las penas de los pobres, pero ese Reinado sólo puede realizarse a través de hombres que se comprometen con Jesús y continúan su obra. Es la inversión apocalíptica de los valores. La salvación no es algo abstracto y desencarnado, ni algo referido al más allá, ni algo concerniente al alma y que pasa de largo ante el hombre concreto. Es salvación que comienza aquí y ahora, aunque de forma fragmentaria e imperfecta. La conversión del pecado salva al hombre y genera en la historia liberación en todos los aspectos de la vida. No es posible que la salvación de Dios sea tan divina que no se exprese humanamente, esto contradice a la teología de la encarnación y a lo que afirmamos al hablar del misterio de la Iglesia. No todo proyecto de liberación está de acuerdo con el plan de Dios, pero no hay salvación de Dios que no se traduzca en liberación de los pobres y de los oprimidos. No es posible que Dios comience a reinar en un colectivo humano sin que esto se traduzca en relaciones de justicia y de amor que implican directamente a los pobres y más débiles. Por eso, la situación de los pobres cobra un significado hermenéutico, se constituye

en un lugar teológico para analizar la veracidad del pueblo de Dios (5).

Por eso, una Iglesia en la que los pobres y oprimidos no ven una buena noticia que los libera no puede ser fiel a su condición de pueblo de Dios. En esto coinciden convergentemente las tradiciones del Nuevo Testamento. Desde la crudeza del evangelista Lucas hasta las concreciones de Pablo para la comunidad eucarística de Corinto; desde los pobres de espíritu de Mateo con su bienaventuranza a los perseguidos por la justicia y sus criterios para el juicio final (Mt 25,31-46) en función del comportamiento con el prójimo, hasta el testimonio judaizante de la carta de Santiago. "La Iglesia de los pobres", de la que hablaba el papa Juan XXIII, no es el resultado de una opción política de la Iglesia, sino una exigencia del pueblo de Dios. Sólo si los pobres ven en la comunidad cristiana que Dios reina en ella (y no el dinero) podemos testimoniar que verdaderamente el Mesías ya ha venido. Por eso, la Iglesia de los pobres es una tarea pendiente para testimoniar la verdad de la venida de Cristo. Después del rostro imperial de la Iglesia en el imperio romano cristianizado, de su imagen señorial en el Medievo feudal, de su identificación monárquica y aristocrática en el Antiguo Régimen, y de su configuración burocrática en la época burguesa (6), aparece ahora de forma renovada la exigencia de una Iglesia en la que los pobres puedan proclamar en verdad que ha comenzado el reinado de Dios. En ella se juega la Iglesia la fidelidad a su propia proclamación.

Sólo Dios reina en el pueblo: Las tareas pendientes

Sólo Dios reina en el pueblo. Es decir, el pueblo de Dios hereda la intolerancia religiosa de los judíos que no permite atentar contra la soberanía de Dios y que proclama una trascendencia que sólo puede expresarse de forma adecuada con la teología negativa. Más aún, la Iglesia proclama la santidad de Dios y la profanidad del mundo en continuación con el judaísmo, radicalizando ambas dimensiones y articulándolas con la teología de la encarnación. Se afirma al mundo, creación de Dios y se relativiza haciéndolo campo de la tarea evangelizadora

de la Iglesia que lucha contra el dominio del pecado. Se afirma la santidad de Dios y eso permite desplegar la libertad y la iniciativa del hombre, llamado por Dios a constituirse en co-creador de una creación que todavía está inacabada (7). La encarnación es lo que distingue a la Iglesia del judaísmo y la vocación del hombre como señor de la creación se completa desde la exigencia del discernimiento de los signos de los tiempos a partir del Espíritu recibido en Pentecostés.

Esto permite a la Iglesia continuar la herencia judía y darle nuevas dimensiones específicas al ser pueblo de Dios en Cristo. Por una parte, se afirma que todos son miembros por igual del pueblo de Dios, que todos están consagrados por el bautismo, que todos son realmente sacerdotes, que todos son "laicos". La diferencia de carismas, funciones y diaconías no puede alterar este dato fundamental del pueblo de Dios. Se abole la diferencia entre miembros consagrados (sacerdotes y levitas) que se convierten en personajes sacrales y otros que no lo son. Si Israel estaba configurado como una sociedad desigual, con unos sacerdotes mediadores, en la sociedad cristiana todas las diferencias son funcionales y derivan de una consagración común, la del bautismo. Es verdad que la pluralidad de carismas y funciones determina la forma de ser cristiano, afecta a la persona misma del carismático y del ministro de forma ontológica. En el cristianismo no hay una función pura, ni un carisma que no afecte a la misma persona. Se es cristiano en el pueblo de Dios, como se es "hombre en el mundo" y las circunstancias sociales y eclesiales afectan a la identidad y vida del cristiano.

Pero la Iglesia es fraternidad, comunidad de discípulos que abolen las diferencias naturales como portadoras de significado salvífico. No hay griego ni judío, varón ni mujer, señor o esclavo. En la entraña misma del proceso iniciado por Jesús hay una igualdad fundamental que relativiza las diferencias de todo orden y que tiende a anularlas. Esto necesitó un largo proceso y una lenta toma de conciencia. Para constituirse en pueblo de Dios la Iglesia tuvo que abrirse a los gentiles, relativizando

la herencia judía, en un complejo desarrollo que generó tensiones, conflictos y amenazas para la unidad de la Iglesia. El pueblo de Dios se abre a los gentiles de una forma radical que objetivamente va mucho más allá de lo que hizo Jesús, cuya misión se dirigió fundamentalmente al pueblo judío y sólo excepcionalmente a los gentiles. Si la Iglesia hubiera permanecido en la fidelidad a la letra de lo que hizo Jesús es probable que hubiera triunfado la tendencia de los judaizantes, mucho más reservada y más conservadora de las instituciones y herencia judía. Pero triunfó la fidelidad creativa protagonizada por Pablo y los radicales que supieron ir más allá de la letra en el seguimiento de Jesús. Ellos interpretaron la vida de Jesús y su eclesiología implícita como algo que rompía el marco del judaísmo y la relativizaba la mediación judía y el peso de sus tradiciones. Así surge la Iglesia como pueblo de Dios que abole la diferencia entre judíos y gentiles, surge "el tercer pueblo" (8). Hoy la Iglesia tiene que abrirse a los nuevos gentiles, superar la tentación del "ghetto" y del neo-confesionalismo, y abordar nuevas formas de cristianismo y de evangelización en las sociedades actuales.

Posteriormente, la Iglesia es fiel a la herencia paulina y da un paso que supera la letra del mismo Pablo. No se queda en la postura humanizante de la carta a Filemón que intenta mejorar las relaciones entre los señores y los esclavos sin abolir la realidad social de la esclavitud. En un largo proceso, en el que la misma Iglesia fue propietaria de esclavos, se acaba viendo la esclavitud como incompatible primero con la comunidad cristiana en su estructura interna, luego con la misma dignidad del hombre y su papel en la sociedad. Esa opción hay que actualizarla constantemente y sigue siendo un desafío en el siglo XX.

Esta dinámica universalista continúa en la Iglesia y exige nuevas concreciones que hagan patente como el Reinado de Dios en la Iglesia es incompatible con diferencias sociales y religiosas que no están de acuerdo con el plan de la creación y con los valores del Reino. Actualmente es el papel de la mujer en la Iglesia y en la sociedad

el que interpela a los cristianos para implementar un reinado divino que suprime los papeles sociales de desigualdad y discriminación que se han dado en la Iglesia y en la sociedad en las épocas históricas. También la mujer tiene que proclamar que Dios reina en la Iglesia y que ese reinado libera y promociona al hombre. Hay que seguir adelante con la configuración del pueblo de Dios, con la eclesiogénesis.

Esto mismo afecta de manera esencial al puesto de los ministros en la Iglesia. Para nadie es un secreto que la historia de los ministerios ha sido configurada a lo largo de los siglos por una gran complejidad de factores sociales, políticos y económicos, así como por un influjo a veces muy importante, del Antiguo Testamento y de las mentalidades religiosas del tiempo, incluidas las religiones no cristianas. Esto es inevitable para un pueblo peregrino en la historia, que vive en una constante interacción con la sociedad a la que tiene que evangelizar y que tiene el peligro de mundanizarse, integrándose en la sociedad a la que quiere transformar. La idea de pueblo de Dios lleva consigo reafirmar el carácter humano, enraizado en la historia, condicionado por el mundo en el que vive, contra las tendencias teológicas que propugnan una Iglesia ideal, atemporal e influenciable por la cultura.

Sin embargo, la Iglesia tiene que purificarse constantemente confrontándose con sus orígenes y con el proyecto de Jesús. El Reinado de Dios en la comunidad de discípulos excluye cualquier soberanía humana. Dentro de la Iglesia no puede haber cristianos que dominen a los otros y la pluralidad de funciones y de ministerios no autoriza a formar una sociedad desigual en la que unos mandan y otros obedecen, unos enseñan y otros aprenden, unos tienen que guiar y otros ser guiados. Este proyecto de Iglesia sería coherente, quizás, con el Antiguo Testamento, pero difícilmente puede serlo con el proyecto de Jesús.

En la comunidad cristiana todos reciben el Espíritu, todos disciernen, todos aprenden y enseñan al mismo tiempo según el don recibido. No hay una diferencia alternativa de papeles sociales, sino que la Iglesia en su conjunto y en cada uno de sus miembros (aunque de forma diferente)

es simultáneamente discente y docente, dirigente y dirigida, interpelante e interpelada. Por eso la comunidad cristiana, según el proyecto de Jesús, tiene que convertirse en una colectividad que sirva de contraste en la sociedad de su entorno. La fraternidad, dentro del reconocimiento de la igualdad común y de la subordinación de los dones y funciones al servicio del bien común, es lo esencial. Esto es lo que servía de testimonio evangelizador a los paganos: ¡mirad cómo se aman! (9).

Por eso las distintas tradiciones del Nuevo Testamento insiste en que los ministros cristianos no pueden configurarse según las formas de dominio propios de los cargos en la sociedad. La autoridad cristiana no es de imperio, ni de poder, ni de dominio. Este es el aviso constante de la teología de Marcos, que nos muestra a los discípulos tentados, olvidando que en la comunidad sólo hay servicio. Es lo que encontramos también en las críticas de Mateo respecto a las formas de autoridad de los rabinos y fariseos, y es lo que delimita la autoridad del mismo Pablo (10). Este último tiene conciencia de su autoridad ("exousia") y de la legitimación de su autoridad apostólica por el mismo Cristo, y sin embargo, no busca enseñorear sobre la comunidad, arguye, argumenta, explica, rehúye las imposiciones autoritarias y el refugiarse en su autoridad formal.

El reinado de Dios se actualiza en la Iglesia cuando sus autoridades no actúan mundanamente, cuando la diacónía ministerial (término preferible al acuñado de "potestas") no se utiliza para mantener al pueblo de Dios en el infantilismo y en la minoría de edad, cuando se busca promocionar las iniciativas de la base de la Iglesia y la capacidad creativa de ésta, en una palabra, cuando el pueblo (entendido aquí sociológicamente como clases bajas y gente sencilla) se siente realmente pueblo de Dios porque los ministros de la Iglesia le dejan serlo y le capacitan para ello. Entonces es cuando cobra su significado válido el término ambiguo de "Iglesia popular" (por otra parte, no más ambiguo que el otro usual de "Iglesia jerárquica") sin que haya que contraponer, y menos enfrentar, la Iglesia de la base a la jerarquía.

En la Iglesia de Dios sólo hay un soberano que es Dios mismo. Esa soberanía es la de Cristo y su espíritu en el pueblo de Dios, y no admite otras soberanías. El dominio de Dios es incompatible con cualquier otro. Esto obliga a un programa de desclericalización de la Iglesia y de reforma de las estructuras y formas de ejercer la autoridad en su seno. Hay que volver a recobrar el sentido de las fórmulas de representación de la autoridad en el Nuevo Testamento ("el que a vosotros oye a mí me oye, lo que atareis en la tierra quedará atado en el cielo...") que se dirigen a toda la Iglesia y se concretan en las funciones ministeriales, pero que están dirigidos a la actividad misionera de la Iglesia, a la relación con el mundo (11). Dentro de la Iglesia no hay soberanía, ni principados ni formas de dominio. Todo esto es incompatible con el único Dios. Por eso "la familia de Dios" sólo tiene a Dios por padre y no admite otras funciones paternas que no se integren en la hermandad y en la igualdad fundamental. Se puede ejercer una paternidad espiritual desde la fraternidad, el servicio y la disponibilidad ministerial, pero no estructurar la Iglesia según una relación paterno-filial que discrimina a los cristianos y establece nuevas formas de poder. El evangelio de Jesús no sólo relativiza la estructura familiar sustituyéndola por la comunidad de fe, (y esto explica por qué Jesús siempre se dirige a María como "mujer" y no como "madre" en los evangelios, así como el distanciamiento de tantos pasajes respecto a la misma familia de Jesús) (12), sino que en la comunidad cristiana sólo hay un "padre" celestial y los demás son todos "hermanos" (Mt 23,9). El lugar del padre siempre está vacío en la comunidad (pertenece a Dios) y en la recompensa del ciento por uno el padre es lo único que no se recibe centuplicado (Mc 10,29-31). La comunidad cristiana tiene que configurarse según el tipo de relaciones de hermanos, amigos e hijos de un mismo Padre. Dentro de ella los únicos siervos que se mencionan son las autoridades que siguen el ejemplo del mismo Cristo (13).

Esto es un don y una tarea para la Iglesia. Ella es "pueblo de Dios" en cuanto que tiene ya en Cristo las claves desde las que tiene que estructurarse y recibe su Espíritu. Las estructuras constitutivas dogmáticas permiten mantener la continuidad con los orígenes, pero esto exige ahora darle un contenido objetivo que permita a la comunidad cristiana servir de contraste en la sociedad y en el mundo. Todo don es simultáneamente un imperativo, una tarea, para los cristianos, ya que la iniciativa divina nunca anula la libertad y el protagonismo humano. De ahí que la eclesiología del pueblo de Dios contenga en sí un programa implícito de desclericalización, de reforma de las instituciones eclesiales que están impregnadas de una eclesiología piramidal y jerárquica.

Esto explica la resistencia y reservas que suscita el título de "pueblo de Dios", que es una denominación programática para la Iglesia. Exige pasar del "Ancien Régime" a un nuevo orden dentro de la fidelidad y continuidad con los orígenes de la Iglesia y la intención de Jesús. Esto es lo que poco a poco ha ido dándose en la Iglesia a nivel de sociedad, aunque permanezcan residuos importantes de la concepción del pasado y los movimientos integristas sigan añorando la sociedad jerarquizada y estamental de la época de cristiandad. Falta ahora completar la evolución dentro de la Iglesia y éste puede ser el significado histórico del Concilio Vaticano II, como el que puso en marcha un proceso de desmontaje y simultáneamente de reconstrucción dentro del edificio eclesial. Esta es nuestra tarea histórica para el futuro y en ella se juega el significado objetivo e histórico del mismo "pueblo de Dios".

NOTAS:

- (1) "La Iglesia debe definirse a sí misma, debe extraer de su conciencia

- genuina la doctrina que el Espíritu Santa le dicta...": Pablo VI, Discurso de Apertura en la segunda Sesión del Concilio Vaticano II, en **Concilio Vaticano II, BAC** (Madrid, 1967), 1025.
- (2) Un buen análisis del esquema "De ecclesia", presentado por la Comisión preparatoria, es el de A. Acerbi, **Due Ecclesiologie** (Bologna, 1975), 107-50. Una visión de conjunto sobre la significación de los dos primeros capítulos de la Constitución en contraste con el esquema previo y la teología anterior lo ofrezco en mi estudio **La Iglesia: identidad y cambio** (Madrid, 1985), 53-97.
 - (3) Las bases litúrgicas, patrísticas y teológicas del concepto han sido muy estudiadas desde los años cuarenta. Una buena síntesis con abundante bibliografía es la que ofrece U. Valeske, **Votum Ecclesiae** (Munich, 1962) 237-49. Sobre su base exegética cf., R. Schnackenburg-J. Dupont, "La Iglesia como pueblo de Dios", **Concilium** 1 (1965) 105-13. La primacía del concepto de pueblo de Dios sobre el título complementario de "cuerpo de Cristo" ha sido subrayada por muchos autores como L. Cerfaux, M. Schmaus, Y. Congar, Mörsdorf, H. Küng, etc.
 - (4) El papa Pablo VI insistía en que "los decretos conciliares más que un punto de llegada son un punto de partida hacia nuevos objetivos": Pablo VI, **Carta al Congreso Internacional de Teología** 21/9/1966, en **Ecclesia** 1311 (1966) 2301.
 - (5) J.L. González Faus, "Los pobres como lugar teológico". **Revista Latinoamericana de Teología** 1 (1984) 275-308; V. Codina, "La Iglesia y el trabajo por la justicia", en **La justicia que brota de la fe** (Santander 1982) 157-76.
 - (6) Estos modelos de Iglesia han sido muy bien sintetizados por H. Fries, "Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático", en **Mysterium Salutis IV/1** (Madrid 1969) 231-97. También, Y. Congar, **El servicio y la pobreza en la Iglesia** (Barcelona 1964). Un testimonio impresionante de la identificación con el poder y la nobleza en la época moderna lo ofrece J. M. Castillo, "Gregorio XVI y la nobleza", en **Miscelanea Augusto Segovia**, Facultad de Teología de Granada (Granada 1986) 285-302.
 - (7) Es muy sugerente la reflexión que hace sobre el fenómeno cristiano M. Gauchet, **Le désenchantement du monde** (París 1985) espec. 81-130. También, H. Mühlen, **Entsakralisierung** (Paderborn 1971) 67-176.

- (8) Los cristianos se autodenominan "el tercer pueblo", expresando así su originalidad en contraste con el judaísmo y el paganismo. Cf. A. von Harnack, **Die Mission und Ausbreitung des Christentums I** (Leipzig 1924) 259-89; D. van Damme, "Gottesvolk und Gottesreich in der cristlichen Antike", en **Judentum und Kirche: Volk Gottes** (Zurich 1974) 157-68.

- (9) L. R. Dodds, **Paganos y cristianos en una época de angustia** (Madrid 1975) 154-79; A. Harnack, **Die Mission und Ausbreitung des Christentums I** (Leipzig 1924) 259-89; 324-32; W. C. Frend, "Early Christianity and Society", **Harward Theological Review** 76 (1983) 53-72.

- (10) Una excelente síntesis es la que ofrece H. Eising-K. Löming, "Herrschaft Gottes und Befreiung des Menschen", en **Macht, Dienst und Herrschaft in Kirche und Gesellschaft** editado por W. Weber (Friburgo 1974) 53-60. Sobre la teología de la autoridad en Marcos y Pablo puede encontrarse un análisis más detallado que estas breves reflexiones en J.A. Estrada, **La Iglesia: ¿institución o carisma?** (Salamanca, 1984) 29-53; "Las relaciones Jesús-pueblo-discípulos en el evangelio de Marcos", **Estudios Eclesiásticos** 54 (1979) 161-70.

- (11) El concepto de representación cambia del primero al segundo milenio de un sentido más actual-simbólico-sacramental a uno más estático jurídico-individual. Además pasa a un segundo plano la dimensión funcional, misionera y escatológica del ministro en la Iglesia. Cf. W. Kasper, **Fe e Historia** (Salamanca 1974) 275-311, espec. 286-87; P. Hoffmann "Comienzos de la teología en la fuente de los "logia", en **Forma y propósito del Nuevo Testamento**, editado por J. Schreiner (Barcelona 1973) 168-69. Una buena visión de conjunto la ofrece W. Thüssing, "Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament", en **Macht, Dienst und Herrschaft in Kirche und Gesellschaft**, 61-74; J. Gewiss, "Die neutestamentlichen Grundlagen der Kirchlichen Hierarchie", en **Das kirchliche Amt im Neuen Testament** (Darmstadt 1977) 144-72.

- (12) R. Brown, **El evangelio según San Juan I-XII** (Madrid 1979) 285; **María en el Nuevo Testamento**, editado por R. Brown (Salamanca 1982) 59-78; 271-82.

- (13) Es muy sugerente C. Domínguez, "Los lazos de la carne": **Proyección 32** (1985) 310-14; Desde una perspectiva más sistemática de teología dogmática cf. K. Rahner, **Toleranz in der Kirche** (Friburgo 1977) 98-103.



Tomado de **Misión Abierta** Nº 5-6 diciembre 1986, 89-100.